

« ENTRE MATHERON ET SPINOZA, IL SE PASSE QUELQUE CHOSE... »

La parution de ses *Études sur Spinoza et les philosophies de l'Âge classique* est l'occasion pour Laurent Bove de restituer pour nous la trajectoire d'Alexandre Matheron, qui fut au xx^e siècle l'un des grands « inventeurs » de Spinoza, et de mesurer son impact persistant et souterrain sur la pensée contemporaine. Par **LAURENT BOVE***

Alexandre Matheron est connu, par les philosophes et les historiens de la philosophie, pour être l'un des plus grands, sinon le plus grand commentateur de la philosophie de Spinoza. Son œuvre est composée de deux ouvrages majeurs, *Individu et communauté chez Spinoza*, publié en 1969, et *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, en 1971. Ces livres ont été suivis, durant près de trente ans, d'une multitude d'articles de fond sur l'âge classique. Ce sont ces articles, déjà parus dans des revues ou des Actes de colloques, qui ont été réunis dans ce volume publié par les éditions de l'ENS et préfacé par Pierre-François Moreau. La publication de ces textes arrive à un moment particulier de la réception de l'œuvre d'Alexandre Matheron. Car celui-ci, dont les travaux sur l'âge classique font référence depuis les années 1970 pour tout étudiant et tout chercheur en philosophie, n'est pas seulement un très grand historien de la philosophie, universellement reconnu, mais aussi – et sans qu'il ait eu à quitter le terrain de sa spécialité d'historien de la pensée de l'âge classique et plus particulièrement de la philosophie de Spinoza – un penseur dont les travaux spécialisés ont graduellement modifié (et continuent silen-

auteur n'ont jamais eu pour unique objet que la philosophie du xvii^e siècle.

Matheron est donc, d'abord et avant tout, l'auteur d'une méthode rigoureuse et extrêmement féconde en histoire de la philosophie, mais c'est aussi le penseur et l'initiateur de ce qu'Antonio Negri a nommé récemment, dans son *Spinoza et nous*, une *bifurcation* au sein de la philosophie. Une double bifurcation même, qui concerne non seulement la pensée (et/ou le commentaire) de la rupture opérée par Spinoza au sein de la philosophie moderne, mais aussi la rupture, au sein même de la pensée contemporaine, que la lecture matheronienne de Spinoza a rendu possible après 1968.

De la filiation méthodologique au déplacement herméneutique

Matheron, traitant de la question *méthodologique* que doit se poser tout interprète de Spinoza, écrit qu'il y a « deux manières d'aborder la question de la cohérence ou de l'incohérence de l'Éthique : ou bien l'on tient compte de l'« ordres des raisons », comme Spinoza lui-même l'a voulu, ou bien l'on n'en tient pas compte. Si l'on n'en tient pas compte, alors, effectivement, on peut attribuer à Spinoza à

Matheron est un penseur dont les travaux spécialisés ont graduellement modifié (et continuent silencieusement à travailler) la pensée contemporaine.

cieusement à travailler) la pensée contemporaine. Ce second aspect de la réception de son œuvre et de ses conséquences n'est véritablement manifeste (ou plutôt effectivement reconnu) que depuis les années 2000, qui ont vu des chercheurs de disciplines diverses ou des acteurs de la vie culturelle et politique rendre hommage à ses recherches mais aussi et surtout s'en inspirer tout en pointant la puissance de rupture, d'application et de renouvellement de ses travaux – et ce, en dehors du domaine initial de leurs investigations. Les textes republiés aujourd'hui permettent de mieux comprendre les raisons de ces deux aspects ou ces deux effets de l'œuvre, aspects ou effets qui sont indissociables puisque *toutes* les études de notre

peu près toutes les contradictions que l'on voudra [...]. Mais je crois que, si l'on décide [de prendre au sérieux l'ordre géométrique], on découvre dans toute l'Éthique une très grande cohérence logique » (p. 457). C'est cette cohérence que le commentaire de Matheron s'efforce avant tout de montrer et de démontrer, et cela non seulement pour l'Éthique mais pour l'ensemble de l'œuvre dont il explore l'architectonique en reprenant inlassablement des points de difficultés et/ou des moments clés des démonstrations afin d'en tester et finalement d'en démontrer, pour nous-mêmes, l'extrême solidité. Il suit en cela la voie déjà tracée par un maître en histoire de la philosophie – Martial Gueroult – et son grand ouvrage, le *Descartes selon l'ordre*

À PROPOS DE

Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS Éditions, 2011, 741 p., 35 €.

*Laurent Bove est professeur à l'université d'Amiens, chercheur de l'UMR 5037/ENS-LSH. Il a notamment publié *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996; *Vauvenargues ou le Séditieux. Entre Pascal et Spinoza, une philosophie pour la seconde nature*, Paris, Champion, 2010; et une édition du *Traité politique* de Spinoza au Livre de Poche en 2002.

Alexandre Matheron est né en 1926. Assistant à la faculté des lettres d'Alger de 1957 à 1963, il est ensuite nommé attaché de recherche au CNRS au sein duquel il a rédigé ses deux thèses (dont sont issus ses deux ouvrages, *Individu et communauté chez Spinoza*, publié en 1969 aux éditions de Minuit, et *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, publié en 1971 chez Aubier-Montaigne). De 1968 à 1971, il enseigne comme maître-assistant à l'université de Nanterre puis, de 1971 à 1992, comme professeur à l'École Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud.

des raisons. De Gueroult, qui fut son « parrain » au CNRS, Matheron retient essentiellement la méthode structurale mise en œuvre dans le *Descartes*, ouvrage qui fonctionne, pour lui, comme « un véritable modèle idéal² ».

Durant l'élaboration de son premier livre, Matheron n'a pas connaissance du contenu précis des deux livres sur Spinoza que Gueroult est sur le point de publier. Ce dernier lui a longuement parlé, certes, de son premier tome, qui paraîtra quelques semaines avant *Individu et communauté*. Et Matheron suivra Gueroult quant à l'approche architectonique de l'œuvre et aussi, sur le fond, quant au « rationalisme absolu » de Spinoza, qui deviendra chez lui non seulement un principe mais aussi le projet spinoziste, à indéfiniment poursuivre et à réaliser, d'une « intelligibilité intégrale du réel ».

Matheron va cependant produire un tout autre éclairage du penseur hollandais en déplaçant fortement le centre de gravité de l'œuvre. S'il reste globalement fidèle à la lecture que Gueroult donne de l'*Éthique* dans un premier temps, il commente cependant Spinoza à partir de l'élucidation de deux concepts clés, celui d'« individu » et celui de « communauté » – au travers notamment de la théorie du *conatus*, jusqu'à l'amour intellectuel de Dieu d'*Éthique V*. C'est-à-dire qu'il va placer, au cœur même du système, la théorie physique de la communication du mouvement (qui définit un individu dans *Éthique II*) ainsi que la théorie des affects et de leur communication (dans *Éthique III*). Par là même, en ce qu'il montrait l'opérativité politique et constitutive de la théorie des passions, la question politique devenait centrale dans l'œuvre. Or il s'agissait là d'un domaine qui n'intéressait pas Gueroult, ni d'ailleurs la critique en général. Celle-ci, à la suite des pays anglosaxons, soit ramenait la politique de Spinoza à celle de Hobbes, soit n'y voyait qu'un démarcage malheureux et sans intérêt; ou bien, au contraire, elle opérait une opposition fictive entre Spinoza et Hobbes en imaginant, chez l'auteur du *Traité théologico-politique*, un contractualisme libéral opposé à une théorie hobbesienne du droit du plus fort, ce qui était un double contresens, sur la pensée de Hobbes et sur celle de Spinoza! Tout en suivant Gueroult sur le plan méthodologique, Matheron fait alors radicalement muter la lecture de Spinoza, son interprétation et sa réception.

Sursumer Gueroult, retrouver Delbos

Les commentateurs, écrit-il dans son étude « Les Deux Spinoza de Victor Delbos », ne s'étaient en effet plus sérieusement intéressés à la politique du philosophe d'Amsterdam depuis, justement, le premier ouvrage de Delbos... soit depuis 1893³. Delbos – dont Gueroult disait, rappelle Matheron, à propos de son second livre, *Le Spinozisme* (1916), qu'il « ne se trompe jamais » – faisait partie des quelques rares commentateurs que Matheron a lus alors qu'il préparait son propre ouvrage; un

commentateur qui, avant Gueroult, introduisait lui-même déjà une « critique immanente » du spinozisme (p. 440). C'est en 1998 que Matheron revient sur le premier ouvrage de Delbos, sur ses intuitions et sur ce qu'il voit comme « des vérités qui [...] sont devenues notre patrimoine commun » (p. 442). Des « vérités » que le « second » Delbos a cependant soigneusement « épurées » après coup, dans un contexte historique – la guerre de 1914 – où « les critères de respectabilité philosophique avaient changé » et où il s'agissait de se démarquer clairement de tous les « thèmes » pouvant apparaître, de près ou de loin, « venus d'outre-Rhin » (p. 443). Alexandre Matheron pointe alors le « foisonnement d'aperçus souvent profonds, toujours féconds » du premier livre de Delbos et les thèmes « gros d'un avenir prometteur » (p. 439) auxquels ses propres recherches vont donner tout leur développement et toutes leurs effluences dans ses *Études sur Spinoza*. Retenons, parmi ces aperçus, la thématique de la « vie » qui ne se réduit pas, souligne Matheron, au « romantisme vitaliste » auquel on la renvoie sommairement trop souvent; une analyse (corrélative) du *conatus* (cet effort que fait chaque être pour persévérer en son être) « en termes de liberté » qui vient « dynamiser » la nature et qui anticipe la découverte matheronienne d'« une ontologie de la puissance »; enfin une lecture du *Traité politique*, certes rapide mais irréprochable, dans laquelle il prend au sérieux, au principe de la politique spinoziste, l'identification du droit et de la puissance. Cette dernière lecture conduit à délivrer les analyses de la genèse de l'État « de tout recours à un quelconque contractualisme » (p. 444), et aussi déjà « l'esquisse d'une théorie de l'Histoire » en même temps « qu'une analyse structurale très fine des mécanismes autorégulateurs de l'État » (p. 445) – une perspective que Matheron ne cessera d'enrichir et d'approfondir.

Ces fulgurances oubliées, que Delbos avait donc lui-même soigneusement refoulées, vont trouver un formidable relais dans le commentaire de Matheron. D'autant plus que, d'après lui, il aurait alors déjà « commencé à sursumer Gueroult⁴ »! Ce dépassement ne sera effectif qu'à partir des années 1980, comme Matheron le précise, c'est-à-dire précisément les années de l'écriture de la grande majorité des articles qui composent aujourd'hui ses nouvelles *Études sur Spinoza*. Si, en effet, l'auteur avançait déjà l'idée de la substance comme « activité pure » au tout début d'*Individu et communauté* (une idée venue de Lachièze-Rey, précise-t-il, qui conduira à l'idée de l'être comme genèse et productivité), c'était essentiellement à partir de la théorie de la définition génétique du *Traité de la réforme de l'entendement* et non pas à partir de l'*Éthique* elle-même et de sa théorie de la puissance – laissées entre parenthèses par un Matheron encore très influencé par Gueroult. L'oubli de la théorie de la puissance se comprend d'ailleurs du fait que Matheron se nourrit alors

Il va placer, au cœur même du système, la théorie physique de la communication du mouvement ainsi que la théorie des affects et de leur communication. Par là même, la question politique devenait centrale dans l'œuvre.

des deux tomes de Gueroult sur Spinoza et que la théorie de la puissance d'*Éthique I* ne sera ainsi véritablement découverte et démontrée qu'après-coup, à partir des études des années 1980, quand Matheron *sursumant* Gueroult renoue avec ses premières idées.

Une ontologie dynamique

À partir de la prise en compte de ce mouvement fait d'intuitions premières, d'oubli puis de retour, il est ainsi possible d'esquisser une hypothèse quant au sens général du parcours du commentaire matheronien conduisant aux *Études sur Spinoza*. De ses deux grands ouvrages à ses articles, et tout au long des années de rédaction de ces études, Matheron déplace son approche du spinozisme, presque imperceptiblement, d'une philosophie que l'on pourrait d'abord qualifier de philosophie structurale de la « nécessité » (pensée dominante dans les années 1960-1970 avec les effets surdéterminants de la lecture althusserienne de Spinoza et de Marx, voire des travaux de Lévi-Strauss) à une philosophie du mouvement réel de la puissance productive et de la « liberté », approche qui va insister beaucoup plus fermement sur la dynamique d'une nature qui produit une infinité de choses en une infinité de manières et qui enveloppe l'identité immanente du Dieu-Nature et de la chose.

Ce n'est certes qu'un déplacement de tonalité. Dans les deux cas, la liberté est bien toujours « libre nécessité » pour la substance et/ou « causalité

adéquate » pour les individus. Mais ce déplacement opère une inflexion théorique et pratique certaine en ce qu'il libère l'interprétation de Spinoza non pas de la nécessité du réel mais de la version structurale et déterministe de cette nécessité, comme de son modèle physico-mathématique. Et ce afin de saisir et de démontrer, du point de vue d'une ontologie dynamique, toute la puissance et la diversité de la productivité et de la liberté de la nature et/ou de la chose singulière. L'intuition d'*Individu et communauté* qui affirmait, dès son début, que « tout individu est autoproducteur partiellement ou totalement [...] et du fait de cette auto-productivité, il peut être considéré, à l'analyse, soit comme naturant soit comme nature », pouvait alors pleinement s'affirmer dans la conception d'une nature auto-organisatrice qui « est donc l'activité productrice immanente à toutes choses, qui se donne à elle-même, inépuisablement, toutes les structures logiquement possibles » (p. 577). Et Matheron de préciser que « chaque chose singulière, dans la mesure où elle est Dieu lui-même en tant qu'il se donne telle ou telle structure déterminée, produit nécessairement des effets dans le cadre de cette structure : pour toutes choses, en définitive, exister c'est produire des effets. Ce qui nous fait déboucher directement sur la théorie du conatus, que le livre I tout entier a permis de fonder rigoureusement. ». Mais, à présent, la lecture de la partie I de l'*Éthique*, qui vient fonder le *conatus*, est libre d'une filiation gueroultienne qui a longtemps fait obstacle à la lecture directe

Matheron déplace son approche du spinozisme d'une philosophie que l'on pourrait d'abord qualifier de philosophie structurale de la nécessité à une philosophie du mouvement réel de la puissance productive et de la liberté.

EXTRAIT LA PUISSANCE D'UN ÊTRE, C'EST LA PRODUCTIVITÉ DE SON ESSENCE

Le pouvoir (*potestas*) est dérivation, mi-réelle mi-imaginaire, de la puissance (*potentia*). C'est donc de la puissance qu'il faut partir pour le comprendre. De la puissance de l'homme ? Sans doute, mais non pas de l'homme en tant qu'homme, comme si quelque privilège particulier le distinguait radicalement des autres êtres : l'« anthropologie » spinoziste, si l'on peut l'appeler ainsi pour des raisons de commodité, a pour originalité de n'avoir rien de spécifiquement anthropologique. La puissance d'un être, quel qu'il soit, c'est la productivité de son essence : c'est cet être lui-même en tant qu'il est nécessairement déterminé à faire exister les conséquences qui se déduisent de sa nature. Tout dans la nature est donc puissance. Dieu est puissance absolue. [...] [Hobbes] distinguait entre la conservation organique, qui était pour lui la seule fin, et une puissance qui consistait en l'ensemble des moyens susceptibles

d'être éventuellement mis en œuvre pour l'atteindre ; ce qui, dans la mesure où autrui apparaissait comme un moyen parmi d'autres, conduisait très directement et très simplement à une théorie instrumentaliste des rapports de pouvoirs ; et ce qui, en même temps, faisait de ces rapports un attribut spécifique d'une nature humaine définie par la rationalité calculatrice. Rien de tel chez Spinoza : conservation et puissance sont identiques. Tout être, à chaque instant, fait nécessairement tout ce qu'il peut et aussi longtemps qu'il peut quelque chose, il se conserve. Cet effort, ou *conatus*, c'est le désir. Désir toujours légitime : puisque notre puissance est la puissance même de Dieu, nous avons le droit de faire tout ce qu'elle nous détermine à faire, ni plus ni moins.

Impossible, dans ces conditions, de rattacher immédiatement le pouvoir à la puissance : ni la pierre ni le sage, qui ont pourtant leur *conatus*, ne désirent

dominer quoi que ce soit. Il faut donc, ici, faire intervenir une hypothèse minimum : l'homme, tout en ayant un corps assez complexe pour que son esprit puisse imaginer avec une relative netteté les corps extérieurs et certains événements qui leur arrivent, n'est pas, d'emblée, assez puissant pour que le déterminisme de sa propre nature l'emporte en lui sur les influences venues du dehors ; ce qui, bien entendu, vaut aussi pour d'autres espèces biologiques, voire pour une infinité d'espèces concevables. Moyennant quoi, par la médiation d'un rapport aux choses et de la représentation de ce rapport, il devient possible de rendre compte à la fois de la demande de pouvoir et de l'offre de pouvoir.

Alexandre Matheron, « Spinoza et le pouvoir » (1977), in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS Éditions, 2011, p. 68-69.

Son travail, d'abord « totalement ignoré ou méprisé » au sein de l'université sera ensuite dénoncé pour « crime de lèse-humanité », puis qualifié de « vulgarité » voire d'« infamie ».

de la pensée de la puissance et de sa fécondité. C'est, tout au contraire, une « ontologie de la puissance » issue d'une « seconde fondation » de l'Éthique en quelque sorte qui est ici pleinement à l'œuvre – nourrie de toute la traversée de la politique et de l'Histoire qui coïncide avec la reprise, par Spinoza lui-même, de l'ensemble de l'écriture de son Éthique (voir p. 457). Une traversée de la politique et de l'Histoire qui se traduit par une radicalisation ontologique que Matheron va, lui aussi, opérer pour son propre compte au cours et au sein de son commentaire. Cette radicalisation est la marque d'une position à présent indépendante à la fois de Martial Gueroult, mais aussi d'un certain marxisme et/ou du rapport, d'abord pensé de manière orthodoxe, entre Spinoza et Marx. Ainsi déclare-t-il : « Au début, j'avais commencé à étudier Spinoza parce que j'y voyais quelqu'un qui avait eu le grand mérite, par-delà les limites que lui imposait sa perspective de classe, d'être un précurseur de Marx ; et maintenant, j'ai plutôt tendance à voir dans Marx quelqu'un qui a le grand mérite d'être l'un des successeurs de Spinoza dans certains domaines⁵ ». D'où le second aspect de la réception politique de Matheron dont la lecture de Spinoza a pour effet de faire exister toujours plus puissamment le spinozisme lui-même.

Du « vulgaire » à l'« infâme »...

La formidable étude sur « *Le statut ontologique de l'Écriture sainte et la doctrine spinoziste de l'individualité* » offre une problématique du passage du point de vue « sémantique » au point de vue « pragmatique » (p. 411) tout à fait originales pour une théorie dynamique de l'interprétation, de la réception de l'écrit et de ses effets. « *Exister c'est puissance* » et la puissance n'existe que dans et par ses effets : c'est ce que développe, sur l'exemple précis de l'Écriture, cette étude extrêmement prospective quant à ses usages opératoires au-delà de son propre objet. En effet, qu'enseigne Matheron ? Que l'Écriture, comme « *tout système exposé publiquement* », « *y compris celui de Spinoza lui-même* » (p. 415), ne se définit et n'existe plus ou moins puissamment que « *selon l'usage* » qu'en font ses lecteurs : « *Il semble donc bien que le statut ontologique de l'Écriture, et sans doute de toute œuvre en général, soit celui d'une individualité complexe comprenant à titre de parties essentielles un ensemble d'hommes engagés dans un certain type de pratiques fonctionnant selon des règles déterminées. Individualité un peu analogue, au fond, à celle de la société politique* » (p. 413). C'est là une réflexion directement transposable à la pratique matheronienne elle-même du commentaire et à ses conséquences.

En effet, alors que nombre d'intellectuels, et Matheron lui-même, prennent leurs distances avec le marxisme sous sa forme traditionnelle, ce que rend possible, dans les années 1970-1980, la lecture que Matheron offre de Spinoza, c'est, comme

le souligne Negri, de fournir la puissance théorique et politique pour « *refuser toutes les variantes (qu'elles soient "fortes" ou "faibles") de la pensée de la krisis*⁶ », mais aussi et surtout de nous permettre « *de commencer à reconstruire sur le terrain du spinozisme une perspective révolutionnaire*⁷ ». Une perspective qui, bien que différemment, intéresse aussi les sciences : Matheron démontre ainsi combien l'ontologie de la puissance n'était pas seulement « *à la hauteur de la révolution scientifique du XVII^e siècle : elle était conceptuellement de plain-pied avec toutes les révolutions scientifiques ultérieures* » (p. 599)... Quant aux sciences sociales, Yves Citton (spécialiste, entre autres, de la littérature du XVIII^e siècle) et Frédéric Lordon (théoricien du social et de l'économie) écrivent qu'avec Matheron, « *une interprétation méticuleuse, rigoureuse et inspirée donnait à entrevoir la puissance, la radicalité et l'originalité de la construction spinozienne du social* » en ce que, par la spécificité de son travail de commentaire, l'auteur opérait « *une véritable traduction de l'Éthique et du Traité politique dans un langage et un mode de raisonnement avec lesquels de larges secteurs de ces chercheurs [en sciences sociales] sont susceptibles de se trouver spontanément en phase*⁸ ». Ce qui est donc remarquable et exceptionnel avec Matheron, c'est que c'est en s'en tenant strictement à son travail d'historien de la philosophie que son œuvre est sortie de ses gonds pour venir répondre aux attentes de notre temps – à la différence de Gilles Deleuze, philosophe spinoziste, que Matheron admire sans en subir toutefois l'influence.

Inversement, ce ne fut pas sans quelques résistances ni indignations du milieu philosophique traditionnel – que Matheron s'amuse à rappeler – que l'œuvre fut accueillie. Matheron nous dit que son travail, d'abord « *totalement ignoré ou méprisé*⁹ » au sein de l'université, sera ensuite dénoncé pour « *crime de lèse-humanité* » (note p. 473), puis qualifié de « *vulgarité* » voire d'« *infamie* » (p. 462). Crime de lèse-humanité quand Matheron déclare brutalement, mais non sans de précises démonstrations, que « *Spinoza, en toute rigueur et théoriquement ne sait pas ce que c'est que l'homme et [qu'] il s'en passe très bien : il n'a pas besoin de le savoir pour édifier son système* » (p. 19). Spinoza qui n'a pas, en effet, défini l'essence spécifique de l'homme s'en tient, selon Matheron, à un niveau de généralité très supérieur qui est celui d'une essence supra-spécifique. Pour les besoins de la pratique ou de l'usage de la vie commune, il s'agit pour lui d'ouvrir la catégorie du « semblable » en deçà et au-delà de l'humain. Autrement dit, s'il y a bien une nature humaine, Matheron montre qu'il n'est pas besoin de se fonder sur elle pour développer une éthique. Et c'est même parce que l'on peut se passer de sa présupposition qu'une éthique ouverte aux différents (et néanmoins « semblables ») est pratiquement possible et nécessaire. Quant aux qualifications de vulgaire et d'infâme,

c'est du fait de la *radicalisation* de sa lecture de la politique spinoziste que Matheron se les voit attribuer, lorsqu'il ose par exemple affirmer que cette radicalité est évidemment celle de Spinoza lui-même. Si le *Traité théologico-politique* (publié en 1670) identifie en effet déjà nettement le droit à la puissance, ce livre emploie encore un langage jusnaturaliste. Or, selon Matheron, Spinoza aurait pu se passer dès le *TTP* de la notion de contrat ; et c'est alors, pour lui, une preuve de « *maturation* » théorique que dans le *Traité politique* (écrit de 1675 à 1677 et resté inachevé), le contrat disparaît. Pour cette affirmation, Matheron est alors accusé de vulgarité « *car il est bien connu* », précise-t-il avec humour, « *qu'un grand philosophe, sauf autorisation très spéciale, n' "évolue" pas, et surtout pas dans le mauvais sens* » (p. 462) ! Quand, par la suite, Matheron en arrivera à considérer le contractualisme du *TTP* comme n'étant, en vérité, qu'« *une adaptation exotérique de la doctrine du Traité politique* » (qui aurait donc déjà été présente chez Spinoza, dès 1670), la vulgarité de l'interprète

devient alors, aux yeux des adversaires, une « *infamie* »... Une *infamie* qui, par-delà les polémiques universitaires, a débordé son champ pour devenir force matérielle du social.

Tout aussi éclairante et passionnante que celle de Spinoza, la lecture des études de Matheron est certes aussi exigeante. Dans les deux cas, pourtant, le savoir est à portée de main de tous ceux qui décideront d'exercer librement leur raison. Car il ne s'agit, en vérité, que de se laisser d'abord patiemment et *activement* guider, « *comme par la main* » (suivant l'expression même de l'*Éthique*), par des *démonstrations* dont nous sommes invités à vérifier, par nous-mêmes, la validité. En sachant que chez Matheron comme chez Spinoza, au cours de cet exercice remarquable, c'est presque toujours de nous-mêmes, de nos vies et de notre histoire qu'il est aussi question. ■

NOTES

- 1. Paroles tenues, à l'ENS-Ulm en 1972, par Louis Althusser et rapportées par P.-F. Moreau, in « À propos de Spinoza. Entretien avec Alexandre Matheron », réalisé en juin 1997 par L. Bove et P.-F. Moreau, publié dans *Multitudes*, n° 3, novembre 2000.
- 2. « À propos de Spinoza », *op. cit.*, p. 171.
- 3. *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1893 ; réédité en 1990 par le Groupe de Recherches Spinozistes aux Presses de l'université de Paris Sorbonne, avec une préface d'Alexandre Matheron.
- 4. « À propos de Spinoza », *op. cit.*, p. 180. C'est nous qui soulignons.
- 5. « À propos de Spinoza », *op. cit.*, p. 176.
- 6. *Spinoza et nous*, Paris, Galilée, 2010, p. 45-46. Negri écrit *Krisis* en référence au livre de Massimo Cacciari qui porte ce titre (Milan, Feltrinelli, 1976).
- 7. *Ibid.*
- 8. « Introduction », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 26-27.
- 9. « À propos de Spinoza », *op. cit.*, p. 198.

